

FOKONOLONA ET COGNATISME A MADAGASCAR



par
Louis-Paul RANDRIAMAROLAZA

INTRODUCTION

L'importance du *fokonolona* à Madagascar a été maintes fois soulignée. Le nombre remarquable de travaux le concernant et surtout sa réhabilitation officielle à partir de 1973 prouvent s'il en est que c'est là un fait malgache non négligeable. Au demeurant, aucune recherche sérieuse sur la société malgache n'a pu vraiment éviter de parler du *fokonolona*, et tout Malgache doit recourir à lui soit pour une affaire administrative courante, soit pour son ravitaillement, soit à l'occasion de certaines cérémonies traditionnelles... Il me semble ainsi opportun de reposer le problème du *fokonolona*, et cela pour diverses raisons. Tout d'abord, malgré les nombreuses études jusqu'ici publiées, l'unanimité n'a jamais pu se faire à son endroit (1). Cela pourrait vouloir dire que sa véritable nature n'a jamais été identifiée avec précision. Il serait donc intéressant de savoir pourquoi une réalité aussi controversée occupe une place de plus en plus considérable dans la vie du pays. Ensuite, il est temps, à mon avis, de changer les cadres de référence utilisés dans l'étude du *fokonolona*. Certains chercheurs se sont en effet référés exclusivement à l'Europe pour l'expliquer, alors que d'autres ont eu recours à des modèles locaux mythifiés et mystifiants. Je

(1) Différents présupposés théoriques se sont affrontés de 1900 à nos jours, et plusieurs attitudes contradictoires ont vu le jour dans les milieux politiques et scientifiques locaux. Des différences importantes sont donc remarquables au niveau des données observées. A titre d'exemples, notons que certains auteurs voyaient dans le *fokonolona* une "communauté d'individus", et d'autres une fédération de foko "clans"; certains ne voyaient qu'un seul type de Fokonolona, et d'autres plus d'un...

voudrais, pour ma part, utiliser un cadre de référence intermédiaire, l'Océan Indien, ou plus précisément la culture malayo-polynésienne, et apporter ainsi ma contribution personnelle à un débat qui promet de continuer pour longtemps encore.

LES DONNEES DU PROBLEME

En 1968, les cultures malayo-polynésiennes des Iles Maori, Tonga et Samoa ont fait l'objet d'une étude globale de R. Firth. Toujours en 1968, W. Goodenough a entrepris la même chose pour celle des Iles Gilbert, en essayant de remonter à ses formes originelles, qu'il désigne par le qualificatif de "proto-malayo-polynésienne". Les deux auteurs axent leur analyse sur les éléments de l'organisation sociale de cette aire culturelle, les *ramages*, pour le premier, et les *groupes de descendance*, pour le second.

Par ailleurs, en 1978-79, Cl. Lévi-Strauss, dans son célèbre cours du mardi, tout entier consacré à la Mélanésie, a recherché si cette partie du monde "connaît des formes institutionnelles du type de la "maison" ou qui lui correspondent, en ce sens qu'elles résultent de la parenté cognatique, ou encore du conflit entre deux modes concurrents de descendance, et donc de la nécessité de donner à l'ordre social un fondement autre que généalogique, d'échapper à la réalité ou au mythe des "liens de sang" au profit de tel ou tel mode de détermination du statut" (*Anthropologie sociale* : 407). Claude Lévi-Strauss explique ainsi l'origine de l'institution "maison" par le cognatisme. Quant à ce dernier terme, il "représente, selon ses analyses, un état intermédiaire où les tensions entre groupes échangeistes (donneurs et preneurs de femmes) se trouvent plus ou moins équilibrées. Par conséquent, le cognatisme naît toujours d'une relation, soit que la ligne de clivage passe entre les groupes échangeistes, soit que (...) elle passe entre les sexes et s'exprime sous la forme d'un antagonisme opposant principe masculin et principe féminin" (*ibid.* 409).

Abordant en 1980-81 les traditions et la culture malgache, Cl. Lévi-Strauss constate qu'à Madagascar, notamment dans la classe nobiliaire régnante, "les liens maternels l'emportent sur les liens paternels, de sorte que les descendants (ou qui prétendent l'être) des anciens oncles maternels, maîtres de la terre, s'assurent la réalité du pouvoir. Parallèlement à cette transformation, un ordre hiérarchique fondé sur des préséances généalogiques, fait place à un autre système où les rangs se définissent en terme de répartition territoriale. On retrouve ainsi cette dualité de la "race" et de la "terre" qui (...) était apparue typique des sociétés à "maison"...Pour surmonter ce dualisme, les cultures malgaches assimilent la résidence commune à la parenté, favorisent le mariage entre voisins qui devient en retour créateur de parenté réelle" (*Anthropologie sociale* : 424). Reprenant le problème de la "maison", au sens donné à ce terme, se construit prospectivement par le mariage - occasion d'un choix entre la "race" (mariage dans la parentèle) et la "terre" (mariage dans le voisinage) - et rétrospectivement par les funérailles, c'est-à-dire le droit à la tombe, tout à la fois sol ancestral et chaîne généalogique" (*ibid.* : 425),

Enfin, en 1980, C.P. Kottak se base sur les études de R. Firth et de W. Goodenough pour proposer une nouvelle interprétation du *fokonolona* qu'il associa à l'organisation cognatique de la société. Par là, il apporte un élément important

pour la compréhension du *fokonolona*, dans la mesure où il devient possible d'établir une homologie entre l'institution de la "maison" et le *fokonolona*, donc de les expliquer l'une et l'autre par le cognatisme. Par ailleurs, il rapproche l'organisation sociale des Iles Gilbert, dans le Pacifique, de celle du pays betsileo, et relève des ressemblances très frappantes au niveau entre autres du *bwoti* des premières et du *fokonolona* du second. Ce qui lui permet de conclure en ces termes : "Nethertheless, the nature and organization of the *bwoti* and *fokonolona* suggest that they are variants of a single theme, perhaps cognatic forms of social organization" (1980 : 179). Il reconnaît toutefois bien curieusement que "those *fokonolona* (cf. Condominas, 1960) have changed through Merina history and are not indigenous pan-malagasy institutions. Betsileo, for example, consider the *fokonolona* as a Merina-French import... However, today's Betsileo *fokonolona* lacks the historic depth of the Merina institution" (ibid : 111).

Toutes ces études et réflexions reposent dans toute son acuité le problème de l'affiliation de la culture malgache en général et du *fokonolona* en particulier. Il ressort, une fois de plus, que la culture malgache est une culture (proto) malayo-polynésienne, et qu'à l'instar de la branche mélanésienne, avec laquelle elle s'apparente, la société malgache est une société à "maison". Une telle caractéristique résulte, comme le montre Cl. Lévi-Strauss, du cognatisme, qui, lui-même s'explique, d'une part, par antagonisme entre groupes preneurs et groupes donneurs de femmes, et d'autre part, par un antagonisme entre principe masculin et principe féminin, ou entre la "race" et la "terre". Pour ce qui est du *fokonolona*, il est lié à la "maison", voire s'identifie à la "maison", - du moins les analyses de C.P. Kottak permettent de le supposer. A ce titre, il résulte comme la "maison" du cognatisme et s'explique en dernière analyse, par une double relation entre donneurs et preneurs de femmes, et entre principe masculin et principe féminin. Pour toutes ces raisons, l'on peut formuler l'hypothèse selon laquelle le *fokonolona* est une institution malayo-polynésienne. Les données ethnographiques illustrent-elles ce corps d'hypothèse ? (2).

TOKANTRANO, TRANOBE, TRANOMPOKONOLONA DANS L'ORGANISATION DU FOKONOLONA

Il est un fait que la symbolique de la maison occupe une place centrale dans le *fokonolona* malgache. Certains traditionnistes nationaux, dont P. Ramasindraibe (1972), n'ont même pas hésité à assimiler le *fokonolona* à une maison (Tsileondriaka n° 4 : 1). L'analyse des concepts de *tokantraño*, "maison particulière, mais donnée", *trañobe*, "grande maison, maison commune au *foko*", *trañompokonolona*, "maison du *fokonolona*" nous dira si toutes ces propositions sont justes. Qu'en est-il donc, en premier lieu, de la *tokantraño* qui, en français, peut se traduire par "maison" ?.

Pour emprunter une définition de Cl. Lévi-Strauss, citée ci-dessus la *tokantraño* "se construit prospectivement par le mariage" (ibid.). Elle est, en

(2) Les données présentées ici proviennent en général de la partie Sud et Sud-Est de Madagascar : betsileo (bl), antemoro (tm), et à un moindre degré bara (br).

fait, la "maison" primordiale, et implique l'idée d'"autonomie" plus ou moins complète par rapport à l'extérieur, en premier lieu par rapport aux parents, notamment sur le plan matériel et social. Une expression traditionnelle, *mahatsangy no ary*, bien expliquée dans un article de Ravoajanahary sur la notion de liberté chez les Malgaches (1968), met en exergue le fondement de cette autonomie. Il s'agit de la force physique dont on dispose pour piler son riz (*mahatsangy*) et de la possession effective du riz (*ary*), c'est-à-dire, par extension, de l'aptitude à pourvoir soi-même à ses propres besoins et à assumer totalement les droits et devoirs impliqués par les échanges de biens et de services à différents niveaux de la société.

La *tokantraño* en est ainsi venue à exprimer tout ce qui est propre, tout ce qui est précieux, tout ce qui est cher à l'individu majeur. Elle est devenue le symbole de son identité et de son intégrité personnelle et sociale, à tel point qu'il en défend jalousement l'accès et le secret. Chaque *tokantraño* a ses *raharaha-tokantraño*, "affaires intérieures", ou ses "*bitsibitsika tsa rendrenikala*", "chuchotements que même dame araignée n'entend pas, secrets..." ; les affaires intérieures de la *tokantraño* ne doivent pas être divulguées à l'extérieur, *tokantraño tsy ahahaka*... Par conséquent, parents, voisins, administration... y réfléchissent par deux fois avant de s'immiscer dans les affaires d'une *tokantraño*. Car, même s'ils le faisaient, ils ne le pourraient pas si les membres de la *tokantraño* ont décidé d'un commun accord de "fermer la bouche", *mifanidy*. Faire violence à la *tokantraño* passe donc pour le dernier des crimes. Andrianampoinimerina, le roi qui a restructuré le *fokonolona* merina à la fin du XVIII^e siècle, l'a si bien compris qu'il a reconnu explicitement le pouvoir et la souveraineté de chaque *tokantraño* et de chaque *fokonolona* local. Ces derniers étaient "souverains chez eux", *samy manjaka eran'ny varavarany* ; "deux maisons ou trois maisons réunies pouvaient en cas de litige émettre des jugements reconnues officiellement comme valables par le pouvoir central" *roa trano mahefa, telo trano mahavita* (Callet, 1908). De même, à en croire P. Ramasindraibe, un des traditionnistes malgaches qui ont le plus écrit sur le *fokonolona*, "chacun à l'intérieur du *fokonolona* est souverain dans sa maison", *samy andriana any an-tranony*, et "les particularités de chaque membre sont irréductibles aux conventions collectives du *fokonolona*", *ny laza tsy leo dina* (Tsileondriaka, n° 4, 1972 : 5-8).

Mais la *tokantraño* n'est pas pour autant complètement isolée. Elle ne vit pas en autarcie complète. Elle est, selon les données recueillies en pays temoro (tm) et betsileo (bl), en relation constante avec d'autres *tokantraño* de la même parentèle, qui, pour exprimer son unité, se construit une *trañobe* (tm, bl), "grande maison" ou *trañon-drazaña* (bl), "maison collective du *foko* ou *razaña*, clan". La *trañobe* symbolise l'identité de ce dernier. Elle est vraiment la maison de tous les membres. Chacun peut y entrer, y prendre ses repas, et lui doit en conséquence un respect total. Mais les places à l'intérieur de la *trañobe* sont déterminées d'avance : chaque sexe, chaque groupe d'âge doit occuper une position précise, fixée définitivement. Pour toutes ces raisons, le chef du *foko* ou *razaña* occupe de droit la *trañobe* : d'où le nom d'*andrañobe* (bl), "celle qui gère la *trañobe*", pour désigner la femme de ce chef. Ce dernier, qui peut être, en pays betsileo, le plus ancien du groupe, et, en pays temoro, un *ampanjaka* choisi dans le groupe d'âge

des *andriamaventy* (homme de 25 à 35 ans), est, en fait, le gardien de la personnalité et du pouvoir du *foko*, représentés chez les Temoro par le *vata*, un récipient cylindrique, que l'on met dans le coin nord-est de la *trañobe* et qui sert à garder le riz et le miel destinés aux nécessiteux et aux étrangers de passage.

La *trañobe* n'est cependant, à son tour, que la partie d'un espace beaucoup plus large intégrant, d'une part, le *fatrangeña* (tm) ou l'*aritanane* "terrain aplani, aménagé" (bl), et, d'autre part, le *kibory* (tm) ou le *fasan-drazaña* (bl), "tombeau collectif du *foko*", certaines fois appelé aussi *trañovato*, "maison de pierre", dans le cas des tombeaux modernes actuels, ou *trañomena*, s'il s'agit d'un tombeau appartenant à un groupe noble. Le *fatrangeña* (3) et l'*aritanane* représentent l'espace vital du groupe (terrains aménagés pour l'habitation, la culture, l'élevage) ; alors que le *kibory* et le *fasan-drazaña* englobent celui que l'autre partie du *foko*, devenue ancêtres, occupe. Tout comme pour la *trañobe*, l'usage de ces espaces tombe sous le coup d'une réglementation très stricte, devant laquelle tous les membres doivent plier.

Enfin, c'est en tant qu'entité ainsi constituée que le *razaña* (bl) ou la *trañobe* (tm, bl) entre en relation avec d'autres *razaña* ou *trañobe* et s'allie avec eux pour créer un *fokonolona*. De ce fait, le *fokonolona* est fondamentalement une fédération de *razaña* ou de *trañobe*.

Une fois le *fokonolona* constitué, les *razaña* ou *trañobe* devenus alliés peuvent se construire ou s'élever parmi les *trañobe* déjà existantes une *trañompokonolona*, "maison collective du *fokonolona*", réservée aux réunions publiques des membres, ou à défaut utilisent le *kianja* (bl), "place publique", ou le *fatrangeña* (tm), stricto sensu, c'est-à-dire la grande cour de la *trañobe* principale.

La maison sous ses différentes formes (*tokantraño*, *trañobe/kibory*... ; *trañompokonolona/kianja*...) est donc une pièce-maitresse du *fokonolona*. Elle marque le clivage entre le privé et le public, consacre la différenciation et l'indifférenciation des individus et des groupes, distingue le domaine de la justice et celui du droit. Le privé, la différenciation et la justice sont reconnus à la base, au niveau de la *tokantraño* et au niveau de l'entité *foko* : les hommes et les *foko* ont le droit d'être différents les uns des autres ; alors que le public, l'indifférenciation et le droit sont affirmés aux niveaux des *trañobe/fasan-drazaña*, et de *trañompokonolona/kianja* ; les hommes et les *foko* sont parfaitement égaux devant les *dina* ou conventions qui régissent la communauté. Une expression célèbre résume cette organisation dialectique : *tsy sahala fa mitovy*, "différents mais égaux" et nous renseigne sur une dimension fondamentale du *fokonolona*, que seuls les traditionnistes et chercheurs malgaches ont perçue. En effet, elle a permis, par exemple, à J. Rafaralahy (1975) de définir le *fokonolona* comme une "communauté de dépassement" des contradictions ; ce qui n'implique pas l'élimination des différences constitutives de chaque individu et de chaque groupe. Bref, la *tokantraño* exprimerait

(3) Terme presque intraduisible que G. Althabe (1977) essaie de traduire par "limites à l'intérieur desquelles on se met d'accord" (p. 335).

davantage l'identité individuelle, les *trañobelfasan-drazaña* celle du *foko*, les *trañompokonolona / fatrangerña/ kianja* ... celle du *fokonolona* .

A partir de ce concept fondamental de l'identité, il est possible de stipuler que la "maison" représente quelque chose de vital pour les individus et les groupes alliés dans le *fokonolona* . Par conséquent, au cours notamment des périodes de luttes sociales et politiques intenses, elle a fini par être assimilée au *fokonolona* lui-même. Selon, par exemple, le traditionniste P. Ramasindraibe déjà cité, "le *fokonolona* est une maison... dont la fonction essentielle est de protéger contre les intempéries (ibid : 1). C'est dans ce sens probablement que G. Althabe (1977) voyait dans ce qu'il appelle "royauté fictive antemoro" un "mode de résistance à la domination étatique". Par ailleurs, cette idée de protection contre des agressions extérieures revient maintes fois et de différentes façons dans les discours prononcés au cours des cérémonies rituelles ayant le *fokonolona* comme acteur principal. Ainsi, dans un *soro* "sacrifice", exécuté à Antanimora-Androy en 1979, le *fokonolona* a été défini comme un *somontsoy tokane ivorian'akanga zato*, c'est-à-dire littéralement comme un arbre *somontsoy* solitaire auprès duquel les centaines de pintades sauvages viennent se protéger des rayons implacables du soleil. Ensuite, à l'occasion d'un *famadihana*, "transfert des ossements des morts d'un ancien à un nouveau tombeau", qui a eu lieu en pays lalangina (bl) en 1978, on a adressé les souhaits suivants aux *rae amin-drene*, "pères et mères", chefs du *fokonolona* : "Que nos pères et mères jouissent d'une vieillesse heureuse. Que nos pères et mères produisent beaucoup de riz pour nous protéger de la disette. Qu'ils possèdent de grands *lamba* pour nous protéger du froid, et qu'ils possèdent de grands zébus aux longues cornes pour nous protéger de la honte". Enfin, au cours d'un *fañabezana ampanjaka*, cérémonie d'intronisation de l'*ampanjaka* ou chef du *fokonolona* , qui s'est déroulé à Ambila-Manakara en Septembre 1978, l'*ampanjaka* fut qualifié de "choisi par le destin", ou *manan'ny andro* ; à ce titre, il a été "hissé au sommet d'un arbre, pour que ceux qui sont loin l'aperçoivent et que ceux qui sont près le voient".

L'assignation d'une fonction défensive au *fokonolona* - maison, souvent identifié à ses chefs, s'explique donc dans un contexte de contacts ou de conflits interculturels et traduit, de ce fait, l'existence implicite d'une situation de communication et d'interaction entre des éléments en présence. Quels sont ces éléments ?

LE FOKONOLONA : RESULTAT D'UN PROCESSUS D'INTERACTION

Les données actuellement disponibles permettent de situer les éléments impliqués dans la situation de communication ici évoquée à deux niveaux : celui de la parenté et celui de la politique.

Fokonolona et système de parenté

Le faciès de la société malgache a été généralement reconnu comme cognatique, au sens où Cl. Lévi-Strauss entend ce terme. C'est d'ailleurs ce qui explique l'apparition à Madagascar de la forme institutionnelle qu'est la

"maison". Or, pour reprendre les analyses exposées ci-dessus, la "maison" a pour fonction de se substituer aux "liens de sang" pour fonder l'ordre social. Une telle caractéristique fait de la société malgache une société "où les tensions entre groupes échangistes se trouvent plus ou moins équilibrées" et où, par conséquent, "la ligne de clivage passe entre les groupes échangistes" ou encore "passe entre les sexes et s'exprime sous la forme d'un antagonisme opposant principe masculin et principe féminin" (ibid., 1978-79 : 409).

a) Clivage entre groupes échangistes

De ce point de vue, des enquêtes menées à partir de 1978 à Ambila-Manakara par un groupe d'étudiants et moi-même, ont pu amasser des données abondantes et précieuses pour notre argumentation. (4)

Le village temoro d'Ambila est située à 17 km au Nord de Manakara, sur les bords de la rivière Imananano. Il est historiquement la capitale d'une des quatre subdivisions du royaume temoro dirigé par les Anteony d'Ivato-Matitana. Il existe 13 *trañobe*, regroupées en 2 *vatalava*, et réunies en un *fatrangeña*. La *trañobe* correspond à peu près au *foko* ou *razaña*, le *vatalava* à une fédération de *trañobe* ayant le même *vata*, c'est-à-dire à un *fokonolona*, et enfin le *fatrangeña* lato sensu, à une fédération de *fokonolona*. C'est dire que la structure politique d'Ambila est fort complexe. (5)

Il faut toutefois noter que parmi les 13 *trañobe* d'Ambila, il en existe deux qui priment sur toutes les autres, la *trañobe* Antehofiky ou Antebe, et la *trañobe* Antelohony mainty. En outre, ces deux *trañobe* se hiérarchisent elles-même en *trañobe* aînée et *trañobe* cadette. En effet, les Antehofiky furent les premiers occupants du village ; les Antelohony, qui étaient des guerriers braves, sont venus les rejoindre par la suite. Après les pourparlers d'usage, les deux groupes ont scellé un pacte dont les termes étaient les suivants : d'une part, les Antehofiky assureront les fonctions politiques et religieuses, alors que les Antelohony prendront en charge la défense du village en contre-partie de l'occupation par eux des terres antehofiky ; d'autre part, les deux groupes s'échangeront préférentiellement leurs femmes. Ceci dit, c'est un cas bien classique de *fokonolona* malgache. Car, comme on peut le voir, il existe à la base de la société ou du *fokonolona* d'Ambila une alliance entre les deux premiers *foko* autour desquels vont s'agréger plus tard d'autres groupes.

Mais cette alliance avantageait les Antehofiky aux dépens des Antelohony. L'histoire du village sera donc marquée par un conflit d'abord latent, puis par une opposition violente entre les deux groupes fondateurs. Les Antelohony ont voulu jouir au même titre que les Antehofiky du pouvoir politique et religieux (détention du *vata*). Pour sauver l'alliance, ces derniers ont dû céder devant les pressions de leurs partenaires. Les Antelohony ont donc pu assurer la charge

(4) Il s'agit de Mlle B. Razafindandy, de MM. L. Rakotovoao Ramanankoraisina et Ph. Raoulison, qui ont présenté en juin 1984 des mémoires de maîtrise sur Ambila. Ces mémoires sont par ailleurs l'objet d'un compte rendu.

(5) Le contenu (le groupe humain) est ici assimilé au contenant (*trañobe*...) et vice versa.

d'*ampanjaka* d'Ambila, c'est-à-dire détenir le *vata*. Mais un fait curieux doit être relevé : si la relation aîné/cadet demeurait, un nouveau rapport voire un nouvel équilibre s'est instauré entre les deux *foko*. Ils sont devenus *mpiziva*, "parents à plaisanterie" (6). Pour traduire ce changement qui n'en est pas tout-à-fait un, un adage apparut dans l'univers d'Ambila : *zoky tsy tompo, zandry tsy andevo*, "les aînés ne sont pas des maîtres, et les cadets ne sont pas des esclaves".

Au niveau horizontal, les rapports entre les deux *foko* alliés semblent donc désormais tendre vers un équilibre relatif. Comment ont-ils fait pour obtenir le même résultat aux différents niveaux de la société ? Pour renforcer l'alliance dans le sens vertical, le *fokonolona* fut organisé sur la base des groupes d'âge. Des conventions ou *dina* définissaient les droits et devoirs de chaque groupe, ainsi que les sanctions prévues pour les différentes infractions.

Pour ce qui est des groupes d'âge, on peut les définir comme un ordre hiérarchique très rigide que tout individu du sexe masculin ou féminin doit gravir tout au long de sa vie sur terre. Le développement physiologique détermine à chaque fois le passage d'un groupe à l'autre. Mais la maturité morale et intellectuelle peut aussi jouer un rôle important. Le passage fait souvent l'objet de rites spéciaux (circoncision, *fafy fañabezana*, etc...)

Quant aux droits et devoirs, ils se matérialisent surtout par les échanges de biens (*aram-bola*, "offrande en argent", *aram-bary*, offrande en riz...) et de services, toujours déterminés selon les groupes d'âge et les sexes.

Enfin, en ce qui concerne les sanctions, il en existe toute une gamme. Elles peuvent aller du *kabaro* "blâme" à l'*ankivy* (tm) ou au *hazofotsy* (bara). L'*ankivy* ou *hazofotsy* est, pour le *fokonolona*, l'équivalent de la peine de mort, en ce sens que tous les membres se détachent complètement de celui qui a commis la faute sanctionnée : personne n'entre plus chez lui, personne ne lui parle, personne ne lui fournit plus ni bien ni service, bref, il est ravalé au rang du chien, un animal maudit, et quand il meurt, son cadavre est laissé en pâture aux chiens.

Il me reste à signaler que la propriété du *fatrangeña* qui est inaliénable, est collective, mais que chaque *vatalava*, chaque *trañobe*, chaque famille...en exploite une portion. Les travaux se font dans la mesure du possible collectivement, en particulier les travaux des rizières de l'*ampanjaka*. Il est ainsi interdit de travailler ses propres rizières avant que la communauté ait fini la préparation de celles de ce dernier. Ce sont là des raisons supplémentaires qui militent en faveur d'un certain équilibre au sein de la société locale.

b) Antagonisme entre principe masculin et principe féminin

L'analyse de la condition féminine à Ambila fut l'occasion pour le membre féminin du groupe dont j'ai parlé plus haut de décrire en détail les relations hommes/femmes dans les groupes Antehofiky et Antelohony.

(6) La "parenté à plaisanterie" s'expliquerait donc par une normalisation d'un rapport de forces antérieurement inégal entre deux groupes et se justifierait également dans le cadre du cognatisme

Tout comme dans le cas des deux *foko* alliés, l'on remarque que les hommes et les femmes sont apparemment dans un rapport profondément inégalitaire du type aîné/cadet ou parents/enfants. Les hommes se plaisent à montrer leur supériorité dans la maîtrise du pouvoir politique et économique, alors que les femmes sont réléguées dans des domaines bassement terre-à-terre comme la recherche de l'eau, la préparation du repas, le soin des enfants... Ainsi, certains endroits sont exclusivement réservés aux femmes : le foyer, la fontaine ou *serañana*, l'"hôpital", l'église, le marché...

L'histoire locale rapporte cependant que, par leur courage et leur ruse, les femmes ont sauvé les hommes de la honte et de la torture durant la colonisation française. Elles ont réussi à cacher et à protéger les hommes que les agents chargés de la perception du si mal famé "impôt par capitation" recherchaient. Par conséquent, en guise de reconnaissance, les hommes ont décidé d'institutionnaliser l'organisation informelle des femmes, *anakavy amin-dreny*, "les sœurs et les mères", en *alam-biavy*, "assemblée des femmes", à la tête de laquelle se trouvait une *sefom-biavy*, "chef des femmes". Une telle organisation était la réplique exacte du *fatrangeña - fokonolona* sur lequel les hommes avaient la haute main. Depuis cette époque, l'*alam-biavy* figure en très bonne place dans la structure du village d'Ambila. Par la voix de la *sefom-biavy*, elle désigne en fait l'*ampanjaka*. Elle contrôle toute la vie du village jusque dans ses menus détails, dépiste tous les actes d'injustice qui peuvent porter préjudice à la femme et à l'enfant. A ce titre, elle peut, dans des cas très graves, entrer dans les affaires de la *tokantraño*. Bref, l'*alam-biavy* et la *sefom-biavy* forment à tous les niveaux un groupe de pression redoutable dans la société d'Ambila.

Par ailleurs, pour le malheur de la gente masculine, les femmes sont plus nombreuses que les hommes. Elles disposent aussi d'un moyen de pression terrible - les enfants - que les hommes adorent. Enfin, elles ont le temps de se voir et de se parler librement entre elles dans les endroits qui leur sont réservés, notamment à l'"hôpital", à l'église, au marché... où elles reçoivent beaucoup d'idées neuves. D'où, les hommes apparaissent souvent comme des gardiens obscurantistes des traditions et les femmes comme des vecteurs de l'innovation.

L'on est donc en droit de dire qu'à Ambila, l'antagonisme entre principe masculin et principe féminin est réel, mais tend à se stabiliser avec le face-à-face entre, d'une part, la *trañobe*, le *vatalava*, et le *fatrangeña* dirigés par les hommes et, d'autre part, les *alam-biavy* correspondant dirigés par les femmes.

Mon analyse serait incomplète si je ne mentionnais pas qu'il existe au niveau d'Ambila, une analogie frappante entre groupes preneurs et groupes donneurs de femmes, d'une part, et principe masculin et principe féminin, d'autre part. En effet, dans le symbolisme du *fatrangeña* qui marque la fondation du village, le groupe antehofiky est représenté par un poteau, placé au Nord, dont la dimension est plus importante et l'extrémité pointue, alors que le groupe Antelohony l'est par un autre poteau, placé au Sud dont la dimension est plus petite et l'extrémité plate. De toute évidence, nous avons là un symbolisme phallique, dont la signification est la suivante : le premier représente le groupe preneur de femmes et le principe masculin, alors que le second représente le

groupe donneur de femmes et le principe féminin. Il est tout-à-fait remarquable que cette double tension s'équilibre et s'harmonise, conformément à la logique de tout système cognatique. Mais il est encore plus remarquable que les Antehofiky et Antelohony aient réussi à l'exprimer avec force, mais très simplement dans le symbolisme des poteaux du *fatrangeña*. En dernière analyse, il est permis de se demander si le système antemoro ici analysé n'est pas une organisation dualiste du même type que celles relevées en Indonésie et en Amérique par J.P.B. Josselin de Jong (1951), puis par Cl. Lévi-Strauss (1956) Mais nous en reparlerons plus bas.

Il est maintenant temps de se poser des questions sur le caractère dominant du *fokonolona*. Est-ce une institution parentale ou une institution territoriale ? De la "race" et de la "terre", quel est l'élément dominant ?... Je ne suis pas le premier à poser des questions de ce type ni le premier à essayer d'y répondre. Toutefois, les développements précédents autorisent à mon avis, les conclusions suivantes : les liens du sang, les préséances généalogiques sont reconnues dans le *fokonolona*, mais ne priment pas ; par contre, la résidence et la répartition territoriale lui servent de principes fondateurs. En d'autres mots, le *fokonolona* se base sur le cognatisme qui se matérialise dans la *trañobe* et le *kibory*, le *fatrangeña* et le *kianja*, bref dans la "maison".

Si donc la "race" et la parentèle ne sont pas reniées, la terre et le voisinage sont mis en honneur. Par conséquent, il convient de proposer à partir du cas analysé ici une définition du *fokonolona*. Le *fokonolona* traditionnel (7), que l'on retrouve, en fait, à travers l'île, n'est pas un groupe ou une communauté de personnes ou d'individus, mais une fédération d'au moins deux *foko* ou *razaña*, qui, au niveau de chaque composante, fonctionne en tant que "race" ou parentèle, mais, au niveau de l'entité, fonctionne sous le signe de liens de parenté institutionnalisés grâce à un pacte et à un rite spéciaux, puis développés grâce à des liens de voisinage et à la communauté de résidence. Le donné ethnographique est formel : un individu en soi ne peut pas être membre d'un *fokonolona* ; il ne peut l'être que par le truchement d'une parentèle réelle ou artificielle.

Fokonolona et Etat

Le deuxième niveau où se situent les éléments impliqués dans la situation de communication à laquelle j'ai fait allusion plus haut est la politique, c'est-à-dire ici les relations entre l'Etat et le *fokonolona*. Je vais analyser ces dernières sous deux rapports : primo, les attitudes du *fokonolona* face à l'Etat et les types de *fokonolona* correspondants, secundo, les attitudes de l'Etat face au *fokonolona* et les types de régimes correspondants.

a) Les attitudes du *fokonolona* face à l'Etat

Quatre grandes catégories d'attitudes caractérisent le *fokonolona* et permettent subsidiairement d'en dresser une typologie : l'opposition à l'Etat, la

(7) J'entends par là le *fokonolona* originel dont on peut stipuler l'existence en dehors de l'institution monarchique ou républicaine. Ce *fokonolona* traditionnel rappelle ce que H.J.M. Claessen (1984) nomme "early state".

collaboration avec l'Etat, l'intégration totale dans l'Etat, l'autonomie totale face à l'Etat.

L'opposition à l'Etat caractérise un type de *fokonolona* du Sud-Ouest de l'Ile et peut-être du Nord-Ouest de l'Imerina nommé Soanavela. Des *foko* ou des individus ont résisté à la monarchie et ont fui la servitude qu'elle a imposée pour s'organiser au sein du Soanavela, un *fokonolona* traditionnel ultra-démocratique. Pour cette raison, le Soanavela symbolise à tort ou à raison l'anarchie, du moins chez certaines populations du Sud-Ouest (Mahafaly, Tandroy, Tanosy...).

La collaboration avec l'Etat caractérise pour sa part le *fokonolona* traditionnel qui a accepté jusqu'à un certain point la monarchie en Imerina, en pays betsileo, tanala, temoro... Le *fokonolona* élit ses chefs, et le roi choisit ses délégués. Les représentants de l'un et de l'autre sont chargés de se concerter régulièrement pour toutes les questions d'intérêt commun.

L'intégration totale dans l'Etat réfère par contre à un *fokonolona* "outil". Ce type de *fokonolona*, créé en fait en 1902 par le Gouvernement colonial et imposé progressivement à toute l'Ile jusqu'en 1920, n'a plus droit d'élire ses chefs, car c'est le pouvoir central qui désigne ces derniers à sa place. L'apparence du *fokonolona* reste, mais le contenu n'y est plus. La majorité des chercheurs qui ont étudié le *fokonolona* ont surtout rencontré sur leur chemin ce type de *fokonolona* - outil du pouvoir étatique, un *fokonolona* qui n'a plus beaucoup de chose à voir avec le *fokonolona* traditionnel.

Enfin, l'autonomie totale face à l'Etat caractérise un autre genre de *fokonolona*, qui s'est développé dans les régions non touchées par la "fièvre" monarchique. Ces régions ont gardé et développé une sorte de gouvernement familial, fondé sur des liens de parenté réels ou artificiels. Il s'agit, par exemple, du *Fanjakana Zafisoro*, "gouvernement zafisoro", décrit par M. Mampitovy (1977), du *Fehifehy*, "liens, gouvernements", analysé par J. Ndema dans ses *Fomba antakay*, (1973), "coutumes antakay"...et du *Fanjakan'ny Valoambitelopolo*, "gouvernement des trente huit chefs de *foko*", dont Faridanonana (1976) rapporte l'existence en pays betsimisaraka... Notons toutefois que ce type de *fokonolona* se retrouve curieusement dans les régions et aux époques où l'Etat domine sans partage. Dans ce cas, il peut exister deux *fokonolona* concurrents, l'un officiel et l'autre non officiel. Le premier se charge des affaires administratives courantes et le second reconstruit les liens de parenté sur lesquels le pouvoir central ne saurait avoir prise. En d'autres termes, l'on retrouve en même temps un *fokonolona*-outil de l'Etat et un type de *fokonolona* traditionnel proche par sa fonction défensive du Soanavela (8). Il

(8) Une telle remarque est toujours valable même actuellement. Face aux rapports marchands, les gens reconstituent instinctivement les rapports de parenté traditionnels au niveau des quartiers urbains, des entreprises, etc... Par ailleurs, lorsque des obligations ou nécessités diverses éloignent pour longtemps les membres de la même "famille" ou de la même "tribu" de leur village ou région d'origine, ils se regroupent dans des associations qui reproduisent les rapports de parenté traditionnel (ex. les associations *zanaka am-pielezana*, les associations régionales...). Ce type de "*fokonolona*" et ses différentes modalités font donc penser à un "groupe de transition" ou à une "chambre de décompression".

apparaît donc singulièrement insuffisant de parler du *fokonolona* malgache. Il serait plus juste de parler des *fokonolona* et plus prudent de spécifier à chaque fois le type auquel on a affaire.

b) *Les attitudes de l'Etat face au fokonolona traditionnel*

L'on peut relever ici trois attitudes principales : l'adaptation à des fins de récupération, l'adoption inconditionnelle, la suspicion aboutissant au rejet.

L'adaptation à des fins de récupération résume l'attitude des monarchies, de l'Etat colonial et de l'Etat post-colonial face au *fokonolona*. Dans ce cas, l'Etat fait violence au *fokonolona* en le déposédant de ses prérogatives fondamentales, mais, pour la forme, il lui laisse un minimum de pouvoir au niveau local.

L'adoption inconditionnelle du *fokonolona* n'est, quant à elle, jamais entrée dans les faits, mais est demeurée à l'état de projet politique dans les œuvres de chercheurs, comme O. Hatzfeld (1961), et de traditionnistes, comme P. Ramasindraibe (1963, 1972). Pour les premiers, le *fokonolona* est une "image anticipée de la société autogérée", et pour les seconds, il est un "gouvernement du peuple, pour le peuple, et par le peuple" (9).

Pour ce qui est de la suspicion aboutissant au rejet du *fokonolona*, je ne dispose d'aucun élément concret ni même de travaux précis permettant de stipuler son existence à Madagascar. Toutefois, une contribution de S. Randrianja (1983) m'autorise à faire une extrapolation dans ce sens. En effet, l'on y retrouve des critiques très précises à l'adresse du *fokonolona* : c'est un "appareil politique qui (...) reproduit les inégalités sociales" (p. 418) ; c'est donc "le lieu de reproduction de la famille patriarcale et celui où évoluent aisément églises, sectes religieuses" (ibid.). Bref, c'est une institution fondamentalement réactionnaire. Et l'auteur de conclure : "L'on sait que Lénine ne tenait pas du tout à maintenir l'existence de ces institutions traditionnelles ; c'est dans cet esprit que furent créés les Soviets paysans, constitués de paysans pauvres en U.R.S.S. en juin 1918". (p. 419). N'est-ce pas là une façon détournée de signifier qu'un régime marxiste-léniniste ne saurait faire bon ménage avec une institution traditionnelle aussi "réactionnaire" que le *fokonolona* ?

A partir de ces attitudes, il est possible de dresser une typologie des idéologies et des régimes politiques concernés. Ce serait pourtant une entreprise bien risquée, dans la mesure où seule la première attitude a pu être vérifiée directement par des faits.

Quoi qu'il en soit, l'interaction entre l'Etat et le *fokonolona* a donné lieu de part et d'autre à des attitudes (réactions) différentes selon les lieux, les époques, les régimes, les idéologies. Autrement dit, le problème des rapports Etat/*fokonolona* est bien un des problèmes fondamentaux de la société malgache, et peut-être un des plus difficiles. En effet, c'est un problème dont les termes se compliquent, au niveau local, au contact des problèmes de parenté évoquée ci-dessus, et, au niveau régional, avec les problèmes de la culture malayo-polynésienne en général.

(9) L'adoption inconditionnelle du *fokonolona* est en général typique des milieux chrétiens et ecclésiastiques.

LE FOKONOLONA : UNE INSTITUTION MALAYO-POLYNÉSIENNE ?

A ce point de mon exposé, l'on peut poser la question suivante : le *fokonolona* est-il finalement une institution spécifique des Malgaches ou non ? - les données actuellement disponibles semblent indiquer que la réponse est négative. Le *fokonolona* est, apparemment, une organisation sociale et politique commune aux aires culturelles touchées par des influences malayo-polynésiennes. Les exemples suivants semblent du moins le prouver.

Tout d'abord, l'Amérique du Sud pré et co-Inca, c'est-à-dire d'avant le XVe siècle et du XVe siècle. Dans une étude relative au concept de formation économique et sociale, M. Godelier (1977) analyse l'organisation politique et économique des autochtones de cette contrée. Cette organisation était fondée sur l'*ayllu*, qui englobe l'ensemble des habitants de chaque village regroupés dans des clans. La propriété de la terre était collective. Chaque famille pouvait cependant en exploiter une portion, mais ne pouvait ni la louer ni la vendre à un étranger à l'*ayllu*. Le travail de la terre était communautaire et l'entraide entre membres de l'*ayllu* de règle. Le chef de l'*ayllu* nommé *kuraka*, bénéficiait en premier de cette entraide. Une portion de terre était la propriété collective de l'*ayllu*. Elle était exploitée collectivement, et les produits en étaient affectés à l'entretien des tombeaux ancestraux, des dieux, et des chefs locaux" (p. 178).

Or, une contribution de B.J. Meggers (1975) sur la civilisation mésoaméricaine assigne à cette dernière des origines "transpacifiques", donc malayo-polynésiennes (?). Mais bien avant B.J. Meggers, deux Anthropologues éminents, en l'occurrence le Hollandais J.P.B. de Josselin de Jong (1951) et le Français Cl. Lévi-Strauss (1956) déjà nommés plus haut, ont attiré l'attention sur l'affinité profonde qui existe entre les formes institutionnelles de l'Amérique et de l'Indonésie. Ils ont notamment mis en exergue le principe dualiste (i.e. le *cognatisme* ?) qui souvent régit les sociétés dans ces deux aires culturelles. Ce qui permet de supposer que les anciennes civilisations de l'Amérique du Sud proche proviennent aussi des régions transpacifiques, comme tend à le montrer l'existence du *bwoti*, une institution identique à l'*ayllu*, aux Iles Gilbert.

En effet, selon C.P. Kottak (1980), qui reprend, comme je l'ai dit plus haut, les analyses de W. Goodenough (1968), les membres du *bwoti* descendent d'un même ancêtre. Ils exploitent une portion de terre qui devient leur patrie et celle de leurs descendants. L'exploitation de cette terre constitue ainsi la seule règle qui préside à la constitution du *bwoti*; on prouve son appartenance au *bwoti* par la participation à l'assemblée générale qui doit avoir lieu dans la "grande maison" construite ad hoc, et à l'intérieur de laquelle chacun a sa place déterminée et assignée d'avance. Le fait d'occuper et d'exploiter la même terre ayant appartenu aux ancêtres suffit donc pour démontrer qu'on est membre du même *bwoti* (pp. 178-179).

Ceci dit, l'*ayllu* et le *bwoti* relèvent des mêmes principes de base, malgré certaines particularités locales. Passons maintenant à l'autre bout de l'Océan Indien pour voir l'*ujamaa* tanzanien. A première vue, nous avons ici une institution parente des deux précédentes : leurs principes d'organisation sont sensiblement les mêmes. Comment expliquer une telle parenté ? Comme on le sait,

les côtes tanzaniennes ont reçu des migrants malayo-polynésiens, sans parler du fait que les côtes orientales de l'Afrique et l'Asie du Sud-Est entretenaient depuis très longtemps un commerce substantiel (10). Il est donc probable que des éléments de la culture malayo-polynésienne ont été introduits en Afrique de l'Est. L'*ujamaa*, à mon avis, en serait un. Une preuve supplémentaire milite en faveur de cette hypothèse, à savoir : les ressemblances frappantes entre l'institution tanzanienne et le *fokonolona* malgache, dont la parenté avec le *bwoti* des Iles Gilbert a été déjà démontrée par C.P. Kottak (1980). Les nombreuses études comparatives de l'*ujamaa* et du *fokonolona* entreprise par deux hebdomadaires catholiques malgaches (Lumière, Lakroan'i Madagasikara) et surtout par Frank Moderne (1975) prouvent d'ailleurs que l'hypothèse d'une origine commune est plausible. Et tout semble indiquer que cette origine est à chercher dans l'Océan Indien Oriental, chez les Malayo-Polynésiens.

Il est donc permis de conclure que le *fokonolona*, l'*ayllu*, le *bwoti*, l'*Ujamaa*... sont des variations régionales d'une institution commune aux Malayo-Polynésiens tant de l'Asie du Sud-Est que de la diaspora. Un problème reste cependant en suspens: celui de l'époque et des modalités de la diffusion de ces institutions.

(10) Du moins les résultats de la réunion d'experts sur "Les contacts historiques entre l'Afrique de l'Est et Madagascar d'une part et l'Asie du Sud-Est d'autre part, par les voies de l'Océan Indien", organisée à Port-Louis, Ile Maurice, du 15 au 19 Juillet 1974, par l'UNESCO, tendent à la prouver.

CONCLUSION

J'ai essayé dans cette contribution de replacer le problème du *fokonolona* malgache dans ses rapports avec la "maison", l'organisation cognatique de la société, et la culture malayo-polynésienne. Les données recueillies notamment en pays temoro et betsilco ont assez montré qu'une telle hypothèse n'est pas farfelue (11). Je n'exclue pas pour autant la possibilité d'autres interprétations, puisque, comme je l'ai dit en introduction, le débat sur le *fokonolona* est ouvert et le sera encore pour longtemps. En effet, à ma connaissance, aucune recherche n'a réussi jusqu'ici à faire la part exacte et les modalités des influences malayo-polynésiennes et des influences bantou ou swahili sur la culture malgache. Et puis il faudrait pouvoir vérifier si la société à "maison" et l'institution du type du *fokonolona* sont toujours et partout fonction du cognatisme, et si le cognatisme donne toujours et partout naissance à des institutions du même genre. Enfin, il est évident qu'une étude anthropologique beaucoup plus précise et exhaustive de la parenté dans les diverses régions de Madagascar est à faire pour dissiper le "flottement" que Cl. Lévi-Strauss remarque parmi les chercheurs sur ce point (1980-1981), qu'ils soient Français ou Anglo-Saxons. C'est dire que dans cette recherche j'ai plus soulevé de problèmes que je n'ai proposé de solutions, et que la clé du fameux mystère des origines et de la nature de la culture malgache n'est pas près d'être entre nos mains.

(11) Elle est même d'une importance théorique évidente lorsqu'on la replace dans le contexte de l'Anthropologie mondiale. En effet, selon M. Godelier (1982), "il existe un domaine de recherche qui apparaît aux yeux de tous les anthropologues comme fondamental. C'est l'étude des systèmes de parenté dits indifférenciés ou cognatiques, c'est-à-dire des systèmes qui ne sont ni patrilinéaires ni matrilinéaires. Ces systèmes n'avaient pas encore été identifiés il y a une trentaine d'années, alors qu'aujourd'hui on en découvre chaque jour en Afrique, en Asie, dans certaines parties de l'Amérique amazonienne. Et c'est peut-être aussi une nouvelle lumière sur notre passé lointain, puisqu'on soupçonne maintenant que le système de parenté de nos ancêtres germaniques ou celtiques, en Europe, étaient également cognatique. Mais ce n'est pas seulement pour leur importance statistique parmi les sociétés d'hier et d'aujourd'hui que les systèmes cognatiques méritent une étude prioritaire. C'est parce qu'ils relèvent d'une **logique complexe** qui n'a pas encore été découverte et dont on peut espérer qu'une fois connue, elle jettera une lumière générale sur la nature des rapports de parenté qui continuent à jouer un rôle essentiel dans le fonctionnement de la vie humaine" (p. 27).

ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE (G.) - "Un mode de résistance à la domination étatique : la royauté fictive antemoro... *Omalý sy Anio*, n° 5-6, janv.-juin et juillet-décembre 1977, pp. 335-350.
- BLOCH (M.) - Décisions making in councils in Madagascar in RICHARDS, A.I. et KUPER, A. *Councils in action*. ed. Cambridge Papers in Social Anthropology. London 1971 Cambridge University Press.
"La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution", in F. RAISON-JOURDE, *Les souverains de Madagascar*, Paris 1983 Karthala, pp. 265-297.
- CAHUZAC (A.) - *Essai sur les institutions et le droit malgache* Paris 1900, Librairie Maresq Aïné, 2 vol.
- CALLET (.), *Tantara ny Andriana* (Histoire des Rois), 2 vol. 1908, Tananarive : Imprimerie Officielle, Trad. en français de G.S. Chapus et E. Ratsimba.
- CLAESSEN (H.J.M.) - "The internal dynamics of the early state" *Current Anthropology*, vol. 25, 4, août-octobre 1984, pp. 365-379.
- CONDOMINAS (G.) - *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris 1960, Berger Levrault.
- DELTEIL (P.) - *Le Fokonolona (commune malgache) et les conventions de Fokonolona* Paris 1931, Domat-Montchrétien.
- DEZ (J.) - "Le Fokonolona malgache : institution désuète ou cellule de développement ?", *Cahiers de l'I.S.E.A.*, 160, avril 1965, pp. 189-252.
"Première structure d'encadrement rural : Le Fokonolona" *ASEMI*, VI, 1, 1975, pp. 31-69.
- FIRTH (R.) - "A note on descent groups in Polynesia" in P. BOHANNAN et J. MIDDLETON, *Kinship and social organization*. Garden city New York : Natural History Press, 1968, pp. 213-223.
- GODELIER (M.), *Horizon, trajets marxistes en Anthropologie*, 2 tomes, Paris 1977, Maspero.
Les Sciences de l'homme et de la Société en France. Analyse et proposition pour une politique nouvelle 1982, Paris : la Documentation Française.
- GOODENOUGH (W.) - *Property Kin and Community on Tru*, New Haven : 1951 Yale University.
"A problem in Malayo-Polynesian social organization", in P. BOHANNAN (P.) et J. MIDDLETON, *Kinship and social organization*. Garden City, New York : Natural History Press, 1968, pp. 195-211.
- GRANDIDIER (A. et G.), "Les habitants de Madagascar" in *Ethnographie de Madagascar*, tome II, vol. IV de l'Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar, 1914.

- FAUROUX (E.), "Dynamismes précoloniaux et transformations actuelles d'une communauté villageoise du Vakinankaratra", *Cahiers du Centre d'Etudes des Coutumes*, x, 1974, pp. 61-91.
- HATZFELD (O.), "A propos du Fokonolona", *Le monde non-chrétien*, n.s., Chronique d'Outre-Mer, juillet-sept. 1961, pp. 276-283.
- JOSSÉLIN DE JONG (J.P.B. de), *Minangkabau and Negri-sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, 1951 Leiden.
- KEENAN (E.O.), "Norm-makers, norm-breakers : uses of speech by men and women in a Malagasy Community", in R. BAUMAN et J. SHERZER, *Explorations in the Ethnography of speaking*. New-York 1974, Cambridge University Press, pp. 125-143.
- KOTTAK (C.P.), *The Past in the Present. History, ecology and cultural variation in highland Madagascar*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1980.
- LEVI-STRAUSS (C.), "Les organisations dualistes existent-elles ?" in *Anthropologie structurale*. Paris 1958, Plon, pp. 147-180.
- LEVI-STRAUSS (C.) - *Anthropologie sociale. Compte-rendu des cours au Collège de France*, 1978-1979.
Anthropologie sociale. Compte-rendu des cours au Collège de France, 1980-1981.
- MEGGERS (B.J.) - "The transpacific origin of Mesoamerican civilization : a preliminary review of the evidence and its theoretical implications", *American Anthropologist*, 77, 1975, pp. 1-27.
- MODERNE (F.) - "Etude comparative de deux institutions socialistes de développement rural dans l'Océan Indien : le fokonolona malgache et l'ujumaa tanzanien", *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, 1975, pp. 23-259.
- MURDOCK (G.P.) - "Cognatic forms of social organization", in P. BOHANNAN et J. Middleton, *Kinship and social organization* Garden City, New York 1968, Natural History Press, pp. 235-253.
- RAFARALAHY (J.), *Le fokonolona antanifotsien* Paris 1975, EPHE, VI section. mémoire du centre de recherches coopératives.
- RAMASINDRAIBE (P.) *Fokonolona fototry ny firenena* (Le Fokonolona comme base de la nation) 1975 Tananarive NIAG.
- RANDRIAMAROLAZA (L-P) - *Le fer, le riz et le pouvoir politique dans le royaume betsileo du Lalangina*. Paris 1983 E.H.E.S.S. Thèse de III^e Cycle en Ethnologie.
- RANDRIANJA (F.S.L.), "La notion de royauté dans le mouvement d'émancipation malgache (1920-1940)", in F. RAISON-JOURDE, *Les souverains de Madagascar*. Paris : Karthala, pp. 409-449.
- RATSIMANDISA (G.), *L'avènement de la Deuxième République à Madagascar*. Paris 1981, EHESS, Thèse de 3^e Cycle en Etudes Africaines.
- RAVOAJANAHARY (C.) - "La notion de liberté chez les Malgaches", *Annales de l'Université de Madagascar*, série Lettres et Sciences Humaines, 1968, n° 1.

FAMINTINANA

Ny asam-pikarohana natao tany amin'ny faritra malay sy polynesiana dia mampivoitra ny anjara toeran'ny "trano" amin'ny fiaraha-monina nentim-paharazana. Ny fiavian'ny fokonolona malagasy dia mety avy amin'ny fifanambadiana misy eo amin'ny foko anankiroa. Ny foko tsirairay avy dia samy manana tranobe maromaro. Ny fampitahana ny fokonolona eto Madagasikara amin'ny fandaminana ara-piharaha-monina mitovitovy aminy any amin'ireo nosin'ny Ranomasimbe Pasifika sy any Amerika atsimo ary amin'ny faritra atsinanan'i Afrika dia mampiseho ny fitaran'ny rafi-piaraha-monina malay sy polynesiana.

SUMMARY

Anthropological works in the malayo-polynesian field on one hand, C. Levi-Strauss' researches on cognatism on the other hand give prominence to the role of the "house" in undifferentiated kinship societies. The malagasy *fokonolona* could find its origin in the preferential marriages between two *foko*, each *foko* itself constituted of several "houses" (*tranobe*). The comparison with similar social organizations in the Pacific, in south America or in east Africa suggest a wide area of malayo-polynesian influence.